

أوراق نماء (١٠٣)

القرينة الكلامية

أحمد وجيه

مدرس مساعد بقسم الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم

جامعة القاهرة

وباحث دكتوراة بنفس القسم

www.nama-center.com



جرت العادة في البحث التقليدي/الأكاديمي لمسائل التأويل في نصوص الصفات أن يشرع الباحث فيها من تعريف التأويل لغة واصطلاحًا ثم التتبّع التاريخي للتطور الدلالي لمصطلح التأويل من أصل معناه في لسان العرب الذي هو نفس ما يؤول إليه الأمر خبرًا وإنشاءً أو بعبارة ابن فارس هو «عاقبته وما يؤول إليه»[1]، أو في بعض استعمالات الأئمة المتقدمين كالتفسير والحمل والتوجيه[2]، إلى وضعه الاصطلاحي الحادث في الصناعات العلمية في علمي الكلام وأصول الفقه بأنَّه «هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتمال له، بدليل يعضده»[3]، كل ذلك من أجل أن يصل البحث في نهاية الشوط إلى تقرير مباينة مسلك المتكلمين لمسلك السلف الأول في التعامل مع هذا الجنس من النصوص المتعلقة بصفات الله – تبارك وتعالى – التي وقع فيها الخلاف العريض، والمسمّاة اصطلاحًا بالصفات الخبرية.

والنتيجة بعد ذلك مقررة في إطار البحث السلفي، وهي: أنَّ هذا النمط من التعاطي مع هذا الجنس من النصوص خطأ في نفسه مخالف لما كان عليه السلف. هكذا بإطلاق وبلا مراجعة لأصول القضية ومفرداتها المبنيّة عليها.

وتتراوح المواقف مع هذه النتيجة بين موافق لها ومخالف بحسب الخلفية العقدية التي يستند إليها كل ناظرٍ فيها؛ فالأشعري بحسبه، والسلفي كذلك. أما السلفي فبيّنٌ أمره في موافقته، وأما الأشعري أو الذي ينتمي عقديًّا إلى مدرسة كلامية تقليدية فموقفه تجاه هذه النتيجة وجملة مقدماتها بالنقد يخلص في عدة أمور؛ أنَّ رفع التأويل بحسب وضعه الاصطلاحي والقول بمخالفته لمسلك السلف مُوقِعٌ في محذورات التشبيه والتجسيم لضرورة كون إجراء النص على ظاهره يلزم منه هذه المحذورات بحسب الأوضاع الاستدلالية لعلم الكلام وما تأثّر به من بعض علوم مناهج الاستدلال كبعض أبواب أصول الفقه مثل قضايا الوضع وما تفرّع عنها مما له علاقة بقضية التأويل ومعاني الظاهر ونحو ذلك.

هذا هو المناط النقدي الأول الذي يتّكئ عليه الناقد بالأصالة، ثم يحشد بعد ذلك أمورًا أخرى بالتبع، كالقول بأنَّه لا مشاحّة في الاصطلاح، وكالقول بأنَّ جنس التأويل الذي هو مطلق صرف الألفاظ والنصوص عن ظواهرها إلى معانٍ أخرى قد وقع لبعض السلف، ويحشد الناقد في ذلك جملة من الآثار فيها هذا اللون من التعاطي التأويلي مع النص الشرعي/الكلامي/العقدي.

والذي يدقق في هذين اللونين من التعامل مع قضية بحجم التأويل – على كثرة طَرقها ودورانها في البحوث – يجد نقصًا منهجيًّا باديًا في التعامل معها من الفريقين معًا؛ فالفريقان كلاهما قد تجاوزا منزلة تحرير مناط الخلاف الواقع بينهما بشكل صارم ودقيق، وراحوا بعد ذلك يتخالفون فيما بينهم في لوازم هذا المناط مع إهمال – متفاوت – لتحريره وإنعام النظر فيه.

([1]) ابن فارس، «**معجم مقاييس اللغة**»، مادة (أ و ل).

([2]) كصنيع الإمام الطبري في عنوان تفسيره «**جامع البيان عن تأويل آي القرآن**».

([3]) هذا هو تعريف سيف الدين الآمدي في «**الإحكام**»، (٣/ ٤٨).



هذا المناط لا يمكن أن يُحرّر إلا بتحرير عدة قضايا كلها من عُضَل المسائل وكبريات الأفكار الضاربة بجذورها في فروع علمية عدة، يكون تخليص الصواب فيها من الشوائب أمرًا عسيرًا جدًّا، وذلك مثل الكلام على فلسفة اللسان العربي الذي نطق به الوحي وكيف كان العربيّ يضع الألفاظ بإزاء المعاني وكيف كان يُبِين، وهذا محزٌّ مهم جدًّا إذ يستتبعه تحرير النظام الفكري الناظم للعربية كلسان لأمة من الأمم. وسوف يتحرر بعد ذلك الكلام على مفاهيم كالظاهر والمؤول وجملة دلالات الألفاظ ومراتب الأدلة اللفظية وغير ذلك.

ومن هذه المحالّ المهمة التي تُتجاوز في كثير من الأحيان؛ الكلام في نفس القرينة الصارفة للكلام/النص عن ظاهره. وصورة المسألة باعتبار وضع القرينة من معادلة التأويل هي: أنَّ المتكلِّم يذهب إلى أنَّ هاهنا قرينةً قامت دليلًا يستدلّ به على امتناع أن يكون المتكلم قد أراد ظاهر خطابه وأنَّه لا بدَّ أن يكون أراد به معنًى آخر نصطلح على تسميته بالموؤَّل. أما السلفي فكثيرًا ما يستروح إلى القول بأنَّ هذا النمط من التأويل لم يكن معروفًا لدى السلف وقد اتفق السلف على أنَّ نصوص الصفات تجري على ظاهرها بلا تأويل ولا تكييف ولا تمثيل.

وهذا الكلام وإن كان صحيحًا في نفسه إلا أنَّه ليس بكافٍ في استخراج أصول القضية وتحرير محالّ النزاع فيها.

فالقرينة – الكلامية – هي أحد موارد تحرير محل النزاع في هذا الخلاف برمته على مستوى تحرير معناها ثم تحقيق مناطها، ثم النظر بعد ذلك في مدى كونها صوابًا أو خطأً في نفسها بالنظر في أمر نسبة التأويل – المبني عليها – إلى السلف الأول.

عُرِّفت القرينة من حيث أصل الاستعمال الاصطلاحي بعدة تعريفات متقاربة، فعرّفها الشريف الجرجاني بأنها «أمر يشير إلى المطلوب»[٤]، وعرّفها التهانوي بأنها «ما نُصِب للدلالة على المراد»[٥]، وعرّفها أبو البقاء الكفوي بأنها «ما يوضّح عن المراد لا بالوضع، تؤخذ من لاحق الكلام الدال على خصوص المقصود أو سابقه»[٦]، وفي سياق أكثر تأخرًا عرّفها الطرودي التونسي تعريفًا دقيقًا فقال: «القرينة ما نصبه المتكلم للدلالة على قصده»[٧].

([٤]) الجرجاني، «**التعريفات**»، (ص/ ١٤٦).

([٥]) التهانوي، «**كشاف اصطلاحات الفنون**»، (ص/ ١٣١٥).

([٦]) أبو البقاء الكفوي، «**الكليات**»، (ص/ ٧٣٤).

([٧]) أحمد مصطفى الطرودي التونسي، «**جامع العبارات في تحقيق الاستعارات**»، (ص/ ٢٤٥).

هذه الأربعة التعريفات على تأخّر أصحابها زمنيًا إلا أنها أدق في تعريف القرائن من حيث الاصطلاح الأصولي من نظائرها في المصادر القديمة – على قلة من عرّف القرينة من متقدمي الأصوليين[٨]. والحرف فيها هو أنَّ القرينة دليل يشير إلى مراد المتكلم من كلامه.

وقد جرت لفظة «القرينة» على لسان الفقهاء بالمعنى نفسه عند الأصوليين مع توسيع في دلالتها لتشمل ما يدل على المراد ويعيّنه سواء في كلام أو فعل وهي ما يسمّى بقرينة الحال.

فمن الأول قول ابن قدامة: «وإن قال بعتك هذه القرية، فإن كان في اللفظ قرينة مثل المساومة على أرضها أو ذكر الزرع والغرس فيها وذكر حدودها أو بذل ثمن لا يصلح إلا فيها وفي أرضها دخل في البيع؛ لأنَّ القرينة صارفة إليه ودالة عليه»[٩].

ومن الثاني قول الغزالي: «وأما اللوث فنعني به علامة تغلب على الظن صدق المدّعِي: وهو نوعان: قرينة حال وإخبار. أما الحال فهو أن يصادف قتيلًا في محلّة بينه وبينهم عداوة، أو دخل عليهم ضيفًا فوجِد قتيلًا، أو تفرق جماعة محصورون عن قتيل، أو تفرق صفان متقاتلان عن قتيل في صف الخصم، أو وجِد قتيل في الصحراء وعلى رأسه رجل ومعه سكين متضمخ بدم فهذا وأمثاله هو اللوث»[١٠].

وتنقسم القرائن فيما بعد إلى أقسام عدة باعتبارات عدة؛ إلَّا أنَّ ألصق هذه التقسيمات بموضوع الكلام الذي نحن فيه هو تقسيم القرينة باعتبار كونها لفظية أو غير لفظية. وعمود هذا التقسيم أنَّ القرائن الدالة على مراد المتكلم تأتي – في هذا التقسيم – على أحد نحوين؛ **أولهما:** قرينة لفظية/مقالية، والمراد بها أن تكون القرينة مذكورة في نفس خطاب المتكلِّم. ثم تنقسم بنفسها إلى: قرينة متصلة بنفس الخطاب، وقرينة منفصلة عنه. **ثانيهما:** قرينة غير لفظية/حالية: أي قرائن معتمدة على سياق الكلام واستقراء حال المتكلّم ومعرفة عوائده في كلامه ومعرفة الأسباب التي ورد عليها الكلام ونحو ذلك مما يتعلق بالكلام وليس هو نفسه. ثم يُضاف إلى القرينة غير اللفظية = القرينة العقلية وهي القرينة التي تكون الإحالة فيها على دليل العقل، بحيث يكون دليل العقل هو نفسه الدليل الذي يشير إلى المراد من الخطاب.

---

(٨) فقد عرّفها الأستاذ أبو إسحاق الشيرازي بأنَّها «ما يبيِّن معنى اللفظ ويفسّره»، «**التبصرة في أصول الفقه**»، (ص/ ٣٩)، وعرّفها أبو الوليد الباجي بقوله: «القرينة إنما هي ما يبيّن معنى اللفظ، وذلك يكون بما يوافق المعنى المفسَّر ويماثله، ولا يكون بما يضاده ويخالفه»، «**إحكام الفصول في أحكام الأصول**»، (١/ ٢٠٦-٢٠٧).

(٩) ابن قدامة «**المغني**»، (٤/ ٦٩).

(١٠) الغزالي، «**الوسيط**»، (٦/ ٣٩٨).



قال أبو حامد الغزالي في بيانه أقسام القرينة: «والقرينة إما لفظ مكشوف كقوله – تعالى –: {وآتوا حقّه يوم حصاده}، والحق هو العُشر، وإما إحالة على دليل العقل كقوله – تعالى –: {والسماوات مطويات بيمينه}، وقوله – عليه السلام –: «قلب المؤمن بين أصبعين من أصابع الرحمن»، وأما قرائن الأحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين، يختص بدركها المشاهد لها، فينقلها المشاهدون من الصحابة إلى التابعين بألفاظ صريحة أو مع قرائن من ذلك الجنس أو من جنس آخر حتى توجِب علمًا ضروريًّا بفهم المراد، أو توجِب ظنًّا»[١١].

وهاهنا الغزالي يقفنا بكلام صريح على أنَّ القرينة العقلية يحال فيها إلى دليل العقل ومثّل بمثالين كلاميين من الصفات الخبرية. ومفهومٌ هو دليل العقل في لسان الغزالي في هذا السياق، فهو باختصار مجموعة المقررات الكلامية الأشعرية الحاكمة بامتناع نسبة مفاهيم التجسيم والتشبيه وسمات الحدوث – ونحو ذلك من المفاهيم – عن ذات الباري تبارك وتعالى.

ومن حيث المجال الذي تعمل فيه القرينة فإنَّ هاهنا نوعين من القرائن؛ قرينة هادية: وهي القرينة التي تحدّد مراد المتكلم وتعيّنه وعرّفها الشريف الجرجاني بأنها «نسبة من النسب ... بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي»[١٢]. وقرينة صارفة: وهي القرينة المجازية التي تقوم دليلًا على منع إرادة ظاهر الكلام. ويعقّب الجرجاني عليها تعقيبًا مهمًا فيقول: «ولا يكفي ذلك في الاهتداء إلى المراد؛ لأنَّ عدم إرادة شيء لا يستلزم إرادة شيء آخر بعينه»[١٣].

والذي نريد أن نخلص إليه من كلام الجرجاني هاهنا هو أنَّ القرينة الصارفة لا تكفي بمفردها في تعيين مراد المتكلم ولا تبيين قصده منه، بل قصارى أمرها أنها قرينة مجازية تقوم للدلالة على منع إرادة الظاهر وقصده، فهي قرينة سلبية بمعنى ما. وهذا ملحظ مهم ينبغي استصحابه حال النظر في عموم القرائن الكلامية.

أما من حيث اشتراط القرينة في الحمل المجازي فهنا نص مهم للطرودي التونسي شارحًا كلام أبي الليث السمرقندي، يقول فيه: «(ولا يخفى عليك أنه يغني عنه)، أي: عن قيد اشتراط العلاقة اشتراط القرينة؛ (لأنَّ القرينة ما نصبه المتكلّم للدلالة على قصده) فيه أنَّه من قبيل إغناء المتأخر عن المتقدّم، والاعتراض به غير موجّه، على أنَّ ذلك الإغناء في غاية الخفاء، ومردود بأنَّ فائدة قيد العلاقة ليست منحصرة في إخراج الغلط الصادر عن المتكلم سهوًا حتى يحصل الإغناء؛ بل يخرج أيضًا الأغلاط الصادرة عن

([١١]) الغزالي، «**المستصفى مع فواتح الرحموت**»، (١/ ٣٣٩، ٣٤٠).

([١٢]) الشريف الجرجاني، «**الإشارات والتنبيهات في علم البلاغة**»، (ص/ ٢٠٥).

([١٣]) السابق، الموضع نفسه، وفيه (لأنَّ علم إرادة شيء) وهو خطأ.



المتكلم عمدًا، وهي الألفاظ المستعملة في غير ما وضعت له قصدًا بدون علاقة معتبرة عند القوم مع نصب قرينة، فإنها لا تخرج عن التعريف إلا بقيد العلاقة»[١٤].

إنَّ الإشكال الأوّلي في بحث القرائن هو فيما يتعلق بالقرينة العقلية، التي يحال فيه إلى «دليل العقل» بحسب عبارة الغزالي السابقة، وهذا المورد ممَّا يترتب عليه خلاف عريض في باب تفسير النصوص الكلامية، فليس الشأن هاهنا في منع إقامة القرائن على أنَّ المتكلم أراد معنًى معينًا؛ بل الإشكال كله أنَّ المحال عليه في هذا الجنس من القرينة هو «الدليل العقلي»، وما كان ليحدث فيه أية إشكالات لو أحيل البحث فيه على الأوليات وما في معناها من المتفق عليه بين الناس، لكن كما سبق فإنَّ الإشكال الرئيس أنَّ هذا «الدليل العقلي» الذي يعتبر صارفًا لجملة من أهم نصوص الوحي من حيث تعلقها بصفات الله تعالى = هو نفسه محل إشكال كبير، سواءٌ في ذلك المتكلمون فيما بينهم وبين بعض، اتفقت فرقهم أم اختلفت، فقد تتفق طوائف على كون دليل العقل حجة بنفسه، لكن يقع من وراء ذلك خلاف في تحديد دليل العقل المعتبر في هذا الباب وحدوده وضوابطه، وهذا أمر قد وقع فيه اضطراب كبير بين المعتزلة والأشاعرة مع اتفاقهما على إعمال ما يُسمّى «دليل العقل» في هذه الأبواب.

أما على مستوى القرائن اللفظية والحالية فقد وقع الاحتجاج بهما قديمًا واستعملهما السلف ولو نظرنا في رسالة الإمام الشافعي سوف نجد اعتماده على ما يعتبر في الاصطلاح الأصولي قرائن وإن لم يستعملها باسمها.

قال الشافعي: «فإنَّما خاطب الله بكتابه العربَ بلسانها، على ما تَعْرِف مِن معانيها، وكان مما تعرف من معانيها: اتساعُ لسانها، وأنَّ فِطْرَتَه أنْ يخاطِب بالشيء منه عامًّا، ظاهِرًا، يُراد به العام، الظاهر، ويُسْتغنى بأوَّل هذا منه عن آخِرِه. وعامًّا ظاهرًا يراد به العام، ويَدْخُلُه الخاصُّ، فيُسْتَدلُّ على هذا ببَعْض ما خوطِبَ به فيه؛ وعامًّا ظاهرًا، يُراد به الخاص. وظاهرًا يُعْرَف في سِياقه أنَّه يُراد به غيرُ ظاهره. فكلُّ هذا موجود عِلْمُه في أول الكلام، أوْ وَسَطِهِ، أو آخِره. وتَبْتَدِئ الشيءَ من كلامها يُبَيِّنُ أوَّلُ لفظها فيه عن آخره. وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظِها منه عن أوَّلِه... وكانت هذه الوجوه التي وصفْتُ اجتماعَها في معرفة أهل العلم منها به – وإن اختلفت أسباب معرفتها –: مَعْرِفةً واضحة عندها، ومستَنكَرًا عند غيرها، ممن جَهِل هذا من لسانها، وبلسانها نزل الكتابُ، وجاءت السنة، فتكلَّف القولَ في علمِها تكلُّفَ ما يَجْهَلُ بعضَه»[١٥].

هذا تنظير الشافعي لمسألة القرينة، وأول ما يبدَهنا فيه تقريره القاطع أنَّ الله تعالى خاطب بكتابه العربَ بلسانها فالمرجع في فهم القرآن هو تبيُّن لسان العرب، وما جرت به عوائدهم في تصارف الكلام واتساعه، فلم يكونوا يجرون فيه على نسق واحد؛ بل كانوا يراوحون بين مجاري البيان، فتارة يتكلمون بما ظاهره العموم وهم يريدون الخصوص، وتارة يتكلمون بما لم يريدوا ظاهره.

---

(١٤) الطرودي التونسي، «**جامع العبارات**»، (ص/ ٢٤٥).
(١٥) الشافعي، «**الرسالة**»، (ص/ ٥١ – ٥٣).



وعلمُ كل هذا مستكنٌّ في نفس اللسان العربي، وعلى هذا النهج نزل القرآن، والمرجع في تبيُّن القرائن الدالة على مراد المتكلم في تصاريف البيان في القرآن إنما هو اللسان العربي لا غير، وكل هذه الوجوه يعلمها أهل العلم باللسان مستنكرًا عند غيرهم ممن جهل هذا اللسان.

ثم أفرد الشافعي بعد ذلك كل نوع من هذه الأنواع بكلام مستقل، استند الشافعي في كل باب منه على محض الخطاب الشرعي قرآنًا وسنة بلا إحالة على ما سمّاه الغزالي بعد ذلك بـ «دليل العقل».

ومن أمثلة ذلك كلام الشافعي في قول الله – تعالى –: {يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم}، فظاهر قوله – تعالى –: {إن أكرمكم عند الله أتقاكم} = العمومُ في كل الناس كبيرهم وصغيرهم عاقلهم ومجنونهم؛ إلَّا أنَّ هذا الظاهر غير مراد بدلالة السنة عليه وهو قول النبي – صلى الله عليه وسلم –: «رفع القلم عن ثلاثة: النائم حتى يستيقظ، والصبي حتى يبلغ، والمجنون حتى يفيق»[١٦]، فيخرج من هذا الظاهر بالسنة؛ النائم والصبي والمجنون ممَّن لم يجرِ عليهم قلم التكليف.

وما ذكره الشافعي فيما تلا ذلك من الأبواب ينهج فيها كلها النهج نفسه، وهو التحاكم في تبيين المراد من النص إلى نفس النص، فبيان ما نزل من الكتاب عامًّا يراد به العام ويدخله الخصوص، وبيان ما أنزل من الكتاب عام الظاهر وهو يجمع العام والخصوص، وبيان ما نزل من الكتاب عام الظاهر يراد به كله الخاص، وما تلا ذلك من الأبواب كله يسير هذا المسير.

والأهم من ذلك في الأمثلة التي ضربها الشافعي أنَّ القرائن التي استعملها في تبيين مراد المتكلم لم تكن مطابقة تمام المطابقة لمفهوم القرائن عند متأخِّري الأصوليين – بحسب التعريفات السابقة – لا سيما العقلية منها من حيثية مهمة، وهي أنَّ القرينة الصارفة عندهم – على ما سبق ذكره من كلام الشريف الجرجاني – ليست كافية في تبيين مراد المتكلم بل غايتها إقامة الدليل على أنَّ الظاهر من النص غير مراد بلا تعيين للمراد قطعًا ولا ظنًّا. وهذا ملحظ دقيق ينبغي أن يُستصحب[١٧].

فإن أردنا بعد ذلك أن ننظر في ماهية القرينة الكلامية المبنية على الإحالة على «دليل العقل» فسوف نجدها في كثير من المظانّ، لكن يعدّ كتاب «أساس التقديس» للرازي واحدًا من أهم مظانّ النظر في ماهية هذه القرينة وكيف تصرّف الرازي في الأدلة السمعية «الكلامية» بناءً عليها، وهو أصدق مثال دالّ على النمط الكلامي لهذا الجنس من النظر؛ لأنَّه موضوع كله لتأويل

---

(١٦) الشافعي، «**الرسالة**»، (ص/ ٥٧، ٥٨).

(١٧) مع مراعاة أمر مهم آخر وهو ضرورة التنبه لدلالة مصطلح الظاهر في لسان الشافعي ولسان بقية الأصوليين/ المتكلمين، وهل تطابقتا أم أنَّ هناك تفاوتًا دلاليًّا وتطورًا مشبَّعًا بفروع ومسائل ونظر نشأ بعد الشافعي نفسه!



آيات الصفات الخبرية اعتمادًا على قرينة العقل الصارفة للنصوص، وأولى عناية خاصةً بصفة العلو والفوقية وما تستلزمه من مباينة الله – تعالى – للعالم، فأوعب في الكلام على إقامة الأدلة على أنه يصحّ عقلًا أنَّ هاهنا موجودًا منفيًّا عنه صفات المباينة ونقيضها الذي هو المحايثة، فيكون هاهنا موجودٌ لا داخل العالم ولا خارجه ولا مباينٌ ولا محايثٌ، كل ذلك الصنيع تذرّعًا لنفي صفة العلو والفوقية المستلزمة – عند عامة متأخري المتكلمين – للمكان والحيّز المستلزم للجسمية التي هي أحد أدلة حدوث الحوادث عندهم. كل ذلك التصرّف – كما سيتضح – مبنيّ على القرينة العقلية/الكلامية؛ ولذلك يقتضي المقام أن نشير بإجمال إلى عامة أبواب الكتاب وعموده الذي افترع الرازي كتابه عليه.

قسّم الرازي كتابه إلى قسمين كبيرين؛ **أولهما**: في الدلائل على أنَّه تعالى منزه عن الجسمية والتحيّز، وتحته عدة فصول في تفصيل هذه الجملة. **ثانيهما**: في تأويل المتشابهات من الأخبار، وتحته فصول هي تطبيق لما قعّده في القسم الأول.

وسوف نلتقط من القسمين ما يتعلّق بالبحث في ماهية القرينة العقلية/الكلامية بعيدًا عما يثيره كلام الرازي من مشكلات في الوجود ومعناه ومراتبه، وما يثيره من مشكلات كثيرة في مفهوم التخاطب وعملية الكلام من حيث هي إجراء بين طرفين متكلِم ومخاطَب ليست إجراءً يتمّ في المطلق بلا تعيّنات، أو ما يتعلّق بالكلام في نظرية المعرفة وموارد الإدراك كمفاهيم العقل والوهم والخيال وأحكام كلٍّ.

قال الرازي مستفتحًا كتابه مبيّنًا غرضه منه: «اعلم: أنَّا ندّعي وجود موجود لا يمكن أن يشار إليه بالحس أنَّه ههنا أو هناك. أو نقول: إنَّا ندّعي وجود موجود غير مختصٍّ بشيء من الأحياز والجهات. أو نقول: إنَّا ندّعي وجود موجود غير حالٍّ في العالم ولا مباينًا عنه في شيءٍ من الجهات الست التي للعالم. وهذه العبارات متفاوتة والمقصود من الكل شيء واحد»[١٨].

عقد الرازي بعد هذه المقدمة ستة فصول؛ الأول: في تقرير المقدمات التي يجب إيرادها قبل الخوض في الدلائل، وأورد تحت هذا العنوان ثلاث مقدمات؛ أولها: في إثبات موجود لا يشار إليه بالحس، ثانيها: في أنَّه ليس كل موجود يجب أن يكون له نظير وشبيه، وأنَّه ليس يلزم من نفي النظير والشبيه نفيُ ذلك الشيء، آخرها: في اختلاف القائلين بأنَّ الله جسم.

هذه المقدمات هي الجملة النظرية التي سيعتمدها الرازي فيما بعد في فصول الكتاب، وفيها قرّر عدة أصول وقضايا هي أساسٌ في بحث القرينة الكلامية، حتى إذا ما ثبّت موضعها من الاستدلال استعملها وحاجج بها خصومه في هذا الباب، وخصومه فيه بحسب تقريره هم: الكرامية الملتزمون بالجسمية، والحنابلة الملتزمون بلوازمها من القول بالأبعاض والأجزاء بحسب توصيف الرازي لمذهب الفريقين.

---

(١٨) الرازي، «**أساس التقديس**»، (ص/ ٦٩).



وقد راوح الرازي في هذه المقدمات بين مقام التقرير المبتدأ لهذه الأصول ومقام الرد على المخالف فيها:

فمن الأول: احتجاجه بأنَّ «جمهور العقلاء المعتبرين اتفقوا على أنَّ الله – تعالى – ليس بمتحيّز ولا مختص بشيء من الجهات، وأنَّه – تعالى – غير حالٍّ في العالم، ولا مباين عنه في شيء من الجهات»[19]، وذكر أسماء طائفة من هؤلاء العقلاء من مختلفي المذاهب والنِحل. وقد اعتمد على هذا النمط من الحجاج ليبطل قول من ذهب إلى أنَّ مبنى كتابه وهو «إثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه ولا مختصّ بشيء من الجهات الست» فاسد بضرورة العقل. فلو كان كذلك لما اعتمده طوائف من العقلاء المعتبرين. هذا وجه تقرير حجته.

ومن النمط الثاني الذي أقامه ردًّا على خصومه فهو بإلزامهم فيما أثبتوه نظير ما ألزموه الرازي في نفيه، وعقدة هذه الحجة أنَّ مقدمة الرازي عند خصومه «أنَّه لا بدَّ لهم من الاعتراف بوجود شيء على خلاف حكم الحس والخيال»[20]، وهم قد ألزموه بهذا اللازم في مقدمته، ثم سرد بعد ذلك وجه الإلزام.

ثم استطرد الرازي بعد ذلك ليبطل أصل مقالة خصومه في ذلك، التي حاصلها أنَّ إثبات موجود على هذا النعت الذي قرره الرازي لا يقبله العقل وأن لا شيء يوصف بالوجود يمكن أن يكون على هذه الصفة، فعقد مقدمته الثانية في «أنَّه ليس كل موجود يجب أن يكون له نظير وشبيه، وأنَّه ليس يلزم من نفي النظير والشبيه نفيُ ذلك الشيء»[21].

أما المقدمة الثالثة فهي «في اختلاف القائلين بأنَّ الله جسم»[22]، فقد أورد تحتها خلاف القائلين بأنَّ الله – تعالى – جسم في نفس مذهبهم، فهم على شعَب شتى بحسب مقالة الرازي فمنهم من وصفه بأنَّه على صورة إنسان – تعالى الله عن ذلك – ومنهم من يقول إنَّه على صورة نور من الأنوار وغير ذلك.

وسبب عقده لهذه المقدمة فيما يبدو هو أن يظهر أنَّ مذهب التجسيم مذهبٌ ليس له أصل مطَّرد بين أصحابه يتفقون عليه.

لكن المهم في هذه المقدمة هو سرده لمذهب الكرامية فهم عنده لا يقولون بالأعضاء والجوارح – تعريضًا منه بالحنابلة الذين ينسب إليهم هذه المقالة – بل يقولون: «إنَّه مختص بما فوق العرش، ثم إنَّ هذا المذهب يحتمل وجوهًا ثلاثة: فإنَّه – تعالى – إما

---

(19) الرازي، «**أساس التقديس**»، (ص/ ٧٠).

(20) السابق، (ص/ ٧٥).

(21) السابق، (ص/ ٨٣).

(22) السابق، (ص/ ٨٥).



أن يقال: إنَّه ملاقٍ للعرش وإما أن يقال: إنَّه مباين عنه ببعد متناهٍ. وإما أن يقال: إنَّه مباين عنه ببعد غير متناهٍ. وقد ذهب – والكلام للرازي – إلى كل واحدٍ من هذه الأقسام الثلاثة طائفة من الكرامية»[٢٣].

فالرازي هاهنا يدخِل قول الكرامية من حيث تصريحُهم باختصاص الله – تعالى – بما فوق العرش في جملة القائلين بالتجسيم؛ لأنَّهم من هذه الجهة قائلون بما هو من ملزومات القول بالجسمية.

أمَّا الفصل الثاني الذي عقده الرازي بعد هذه المقدمات فهو «في تقرير الدلائل السمعية على أنَّه – سبحانه وتعالى – منزّه عن الجسمية والحيّز والجهة»[٢٤].

وهذا الفصل على وجه أخص بهذا الموضع الذي وضعه الرازي في كتابه فيه بعض الوقفات المهمة:

أولًا: الغرض من عقد الرازي هذا الفصل هو أن يقرِّر أنَّ الدليل السمعي في هذا الباب متعاضد مع الدليل النقلي، وينتج من هذا التعاضد اتّحاد مورد القرينة الصارفة/التأويلية، فهي عقلية/سمعية معًا، وإلا لما استقام سرده استدلاله بدليل السمع على مراده.

وهذا الصنيع يبدو مستغربًا من المسلك المطروق عند الرازي من وجه مهم، صورته: أنَّ قانون التعارض المشهور الذي صاغه الرازي[٢٥]، واستعمله في كثير من مباحثاته الكلامية المتعلقة منها بالصفات الخبرية خصوصًا = يتعارض مع هذا المسلك معارضة بيّنة؛ فالرازي في اعتماده على قانون التعارض لم يفسح مجالًا للاستناد المبتَدَأ على الأدلة السمعية كما يحاول أن يصنع في هذا الفصل، بل إنَّه قد وضع منهجًا/قانونًا صارمًا للمصادرة على أصل الاعتماد على الدليل السمعي في هذا الباب إذا عارض دلائل العقول، فإذا قامت القرينة العقلية عنده على استحالة الإجراء على الظاهر وجب تأويل النص ضربة لازب، ويزداد هذا الموقف صرامة باستعماله قانونه الثاني في كون الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين أصلًا، فالعمل بمجموع القانونين في هذه المطالب يُعرف به المساحة التي تعمل فيها النصوص في فكر الرازي ومدى إمكانية الاستناد عليها فيه وأنَّه لا يمكن أن يُعتَمد عليها بالأصالة. بل إنَّ قانون التعارض المشار إليه قد وُضِع بالأساس لمعالجة هذا الباب الذي هو تأويل الصفات التي ظاهر نصوصها التشبيه!

---

(٢٣) السابق، (ص/ ٨٦).

(٢٤) السابق، (ص/ ٨٧).

(٢٥) وهو إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم العقل على النقل؛ لأنَّ العقل أصل النقل، ولو قُدم النقل على العقل لأدى ذلك إلى إبطال العقل الذي هو أصل النقل.



أما هاهنا فالرازي يسعى إلى الاستناد على الدليل السمعي – الذي قرر أنَّه لا يفيد اليقين وأنَّه تابع لدليل العقل موافقةً ومرجوح عليه عند المعارضة – باعتبار أنَّ الدليل السمعي متوافق مع أدلة العقول، ومن ثمَّ يكون الكلام بعد ذلك على كون القرينة المستعملة في هذا الباب عقلية محضة محالًا فيها إلى أدلة العقول وأنها موافقة لأدلة السمع = هدرًا لقانوني الرازي السابقين في حقيقة الأمر، أو داعيين لنسبته إلى التناقض.

هذا أولًا، أما **ثانيًا**: وهو أمر له تعلق بالملحظ السابق، فهو ما نجده في الموضع نفسه من هذا الفصل من ترتيب الكتاب، فهذا الفصل أتى مباشرة بعد الفصل الأول الذي أورد فيه مقدمات بحثه السابقة، ويلي هذا الفصل – وهاهنا موضع الشاهد – فصلٌ ثالث بعنوان «في إقامة الدلائل العقلية على أنَّه – تعالى – ليس بمتحيّز ألبتة»[٢٦].

وعقدة الكلام هاهنا هي في تقديم الرازي الاستدلال بالأدلة السمعية على الاستدلال بالأدلة العقلية من حيث الترتيب، وهذا مسلك مغاير لما عليه الترتيب المنهجي لعلم الكلام من منع الاستدلال بالأدلة السمعية فيما لا يثبت إلا بها، فيبتدئ المتكلم معتمدًا على أدلة العقل وحده في الاستدلال على مسائل علم الكلام من أول إثبات الحقائق في نفسها وما يستتبعها من لوازم كإثبات إمكان العلم بها والرد على المخالفين في ذلك إلى إثبات حدوث العالم ثم منه إلى الكلام على الله – تبارك وتعالى –، حتى يصل إلى درجة الاستدلال على صدق السمع، ثم يمكنه بعد ذلك الاستدلال بالأدلة السمعية/الشرع فيما بعد ذلك من مراحل البحث الكلامي، أما قبل ذلك فالمتكلمون يمنعون من ذلك – في الجملة – لئلا يقع البحث الكلامي في فخّ الدور الممتنع.

هذا هو الترتيب الكلامي المشهور في الاستدلال، لكن الرازي هاهنا يقدّم الاستدلال بأدلة السمع على الاستدلال بأدلة العقل، والبحث هنا يقتضي نظيره – من حيث الترتيب – في أصل الاستدلال والترتيب الكلاميين، فإنَّه لا يمكنه الاعتماد على السمع فيما يقع قبل إثبات صحته من حيث الرتبة. بعبارة أخرى: فالرازي لا يمكنه إثبات دلالة النصوص على نفي الجسمية والتحيّز والجهة ونحو هذه المفاهيم إلا بعد أن يثبت امتناعها عقلًا؛ لأنَّه لو فُرض بينهما تعارض لقدّم العقل بلا إشكال بحسب قانونه هو.

فهذا الترتيب ينتج – نظريًّا – أنَّ دليل العقل ودليل السمع متعاضدان متوافقان، فأين محل قانونه في التعارض بعد ذلك؟! هذا هو الإشكال.

---

(٢٦) السابق، (ص/ ١٠٥).



والذي يظهر لي أنَّ السبب في هذا التقديم – على ما فيه من إشكال منهجي – هو أنَّ الرازي قد حصر خصومه في هذا الباب في طائفتين: الكرامية والحنابلة، والحنابلة في هذا الباب جلّ اعتمادهم – في جملتهم – على النصوص والآثار المروية عن السلف في إثبات ما يعارضه الرازي من الصفات، وهم أقعد بمعرفة الآثار من الرازي على ما نص عليه ابن تيمية.

فكأن الرازي أراد من هذا الترتيب أن يحاجج الحنابلة إلى ما يحتجّون به نفسه ويلزمهم بقواعدهم نفسها التي يعتمدون عليها.

الأمر الأخير المتعلق بهذا الفصل هو النظر في معالجة الرازي لأدلة السمع، وكيف استدل بها؟ وهل كان استدلاله بها مغايرًا للمألوف من منهجه في التعامل مع أدلة السمع في كتبه الأخرى؟ أم أنَّ الأمر اقتصر على مجرد تحوير في الترتيب لهدف ما؟

اعتمد الرازي في هذا الفصل على تسعة عشر دليلًا من السمع لإقامة مذهبه فيه، فلنأخذ مثالًا واحدًا منه وننظر كيف صنع الرازي.

احتج الرازي فيما احتج به بسورة الإخلاص: {قل هو الله أحد * الله الصمد * لم يلد ولم يولد * ولم يكن له كفوًا أحد}.

وقد أسهب في الاستدلال وتنويعه في هذه السورة، فقد قرّر أول شيء أنَّ هذه السورة «يجب أن تكون من المحكمات لا من المتشابهات؛ لأنَّه – تعالى – جعلها جوابًا عن سؤال السائل وأنزلها عند الحاجة، وذلك يقتضي كونها من المحكمات لا من المتشابهات، وإذا ثبت هذا وجب الجزم بأنَّ كل مذهب يخالف هذه السورة يكون باطلًا»[٢٧].

وقد توقف الرازي عند لفظتي «أحد» و«الصمد» للاستدلال بهما على نفي الجسمية والحيّز والجهة، وهما محلّ الشاهد فيما نحن بصدد تقريره.

أما دلالة هذا اللفظ «أحد» على نفي الجسمية؛ فلأنَّ الجسم أقله أن يكون مركبًا من جوهرين وذلك ينافي الوحدة، «ولما كان قوله «أحد» مبالغة في الوحدانية كان قوله «أحد» منافيًا للجسمية»[٢٨].

---

(٢٧) الرازي، «أساس التقديس»، (ص/ ٨٧).

(٢٨) السابق، (ص/ ٨٨).



أما دلالته على نفي الجسمية والتحيّز فشرحه أنَّ التحيّز والجسمية لازمان لكل منقسم مركب؛ فكل مركّب منقسم – ولو بالقوة – هو جسم ومتحيّز، وهذا الأصل يجري على قول من ينفي الجوهر الفرد، فنافو الجوهر الفرد يقولون: «كل متحيّز فلا بدَّ وأن يتميّز أحد جانبيه عن الثاني؛ وذلك لأنَّه لا بدَّ من أن يتميّز يمينه عن يساره، وقدامه عن خلفه، وفوقه عن تحته»[٢٩]، وحجتهم على انقسامه إن كان على هذا النعت أنَّ كل «ما يتميّز فيه شيءٌ عن شيءٍ فهو منقسم؛ لأنَّ يمينه موصوف بأنَّه يمين لا يسار، ويساره موصوف بأنَّه يسار لا يمين، فلو كان يمينه عين يساره، لاجتمع في الشيء الواحد أنَّه يمين وليس بيمين، ويسار وليس بيسار، فيلزم اجتماع النفي والإثبات في الشيء الواحد. وهو محال»؛ فعليه ثبت «أنَّ كل متحيّز فهو منقسم، وثبت أنَّ كل منقسم فهو ليس بأحد، ولما كان الله تعالى موصوفًا بأنَّه أحد، وجب أن لا يكون متحيّزًا أصلًا»[٣٠].

أما على قول من يثبتون الجوهر الفرد فجهة الاستدلال بلفظ «أحد» على نفي الجسمية والحيّز مختلفة، فكما أنَّ الأحد يراد به نفي التأليف والتركيب على أصول من ينفون الجوهر الفرد، فقد يراد به أيضًا نفي الضد والندّ الموجبين لنفي الجسمية والحيّز. وبيان هذا الوجه: أنَّه لو كان جسمًا ومتحيّزًا لكان كل جوهر فرد مثيلًا له لاشتراكهما في الجسمية والتحيّز، وذلك ينفي كونه أحدًا. وقوله – تعالى – بعد ذلك: {ولم يكن له كفوًا أحد} مؤكد لمعنى نفي الشبيه والندّ فتأكد المعنى بذلك.

قال الرازي بعد ذلك ملخّصًا وجه الاحتجاج من هذين الاعتبارين: «وإذا ثبت أنَّه – تعالى – ليس بجسم ولا جوهر وجب أن لا يكون في شيء من الأحياز والجهات؛ لأنَّ كل ما كان مختصًا بحيّز وجهة، فإن كان منقسمًا – يعني: بحسب الجهة الأولى من الاحتجاج – كان جسمًا وقد بيّنّا إبطال ذلك. وإن لم يكن منقسمًا كان جوهرًا فردًا وقد بيّنّا أنَّه باطل – بحسب الجهة الثانية – ولما بطل القسمان؛ ثبت أنَّه يمتنع أن يكون في جهة أصلًا. فثبت أنَّ قوله تعالى: «أحد» يدل دلالة قطعية على أنَّه – تعالى – ليس بجسم ولا بجوهر ولا في حيّز وجهة أصلًا»[٣١].

هذه صورة احتجاجه بسورة الإخلاص بإيجاز، والذي يظهر جليًّا من صنيع الرازي هاهنا – وفي بقية الأدلة السمعية التي احتج بها على مُدّعاه – هو أنَّه لم يكد يعتمد على الأدلة نفسها في شيء مما رام إثباته.

بيان ذلك: أنَّ الرازي لم يستنبط قرينة لفظية من الأدلة السمعية في شيء مما احتج به منها؛ بل إنَّه تعاطى مع الأدلة السمعية بالعقلية الكلامية التقليدية، وكان مستبطِنًا لمجموع القواعد الكلامية القاضية بمنع التحيّز والجسمية ثم حمل النصوص عليها حملًا؛ فوقع في إشكالات منهجية:

([٢٩]) السابق، الموضع نفسه.

([٣٠]) السابق، الموضع نفسه.

([٣١]) السابق، (ص/ ٨٨- ٨٩).



أولها: أنَّه استدلّ بمحل النزاع، إذ لخصمه أن ينازع في دلالة السورة على مطلوبه، وهذا ما طوّل فيه ابن تيمية في بيان تلبيس الجهمية وغيره، فنازعه في دلالة السورة وغيرها على مطلوبه منها.

ثانيها: أنَّه وقع في الدور الممتنع من جهتين؛ أولهما: أنه استدل بدليل السمع على ما لا يصلح السمع في الاستدلال به بحسب الوضع الكلامي التقليدي. ثانيهما: أنَّه اعتمد على القرينة العقلية الصارفة نفسها في إثبات حجية القرينة الصارفة، فهو أولًا قد حمل السورة على المعنى المراد إثباته – وهو القرينة العقلية الصارفة – مما يوافق دليل العقل الذي هو أصل الاحتجاج الكلامي في هذا الباب، ثم عاد فاحتج بالدليل السمعي نفسه على إثبات ما أراد إثباته. وهذا مؤدٍّ إلى إثبات الشيء بنفسه وهو دور.

ثالثها: أنَّه حاكم الدليل السمعي إلى دليل العقل فأثبته به ثم عاد يحتج به استقلالًا. وهذا إهدار له في حقيقة الأمر؛ إذ المعوّل في ذلك كله على دليل العقل لا السمع، فكأنَّ عَقده هذا الفصل عند التحقيق عبث. إذ إنَّ هذه التفسيرات التي حمل الرازي عليها السورة – وما تلاها من التسعة عشر دليلًا سمعيًّا – كلها تفسيرات تعتمد على أدلة أجنبية عن الاستدلال العربي السليقي، وكلها معتمدة على الدليل العقلي الكلامي لا نفس خطاب الشرع ودليل السمع بحسب فهم العرب منه بحسب النهج الذي سبق نقله عن الإمام الشافعي في الرسالة.

ثم عقد الرازي بعد ذلك فصلين تقريريَّين في تقرير مدلول القرينة الكلامية الصارفة لظواهر النصوص إلى معانٍ مؤوّلة، وهذان الفصلان هما مناط البحث الحقيقي لتحديد القرينة العقلية مقارنة بمحالة الرازي استنباطها من النصوص. فالفصل الأول منهما – وهو الثالث بحسب ترتيب الكتاب – «في إقامة الدلائل العقلية على أنَّه تعالى ليس بمتحيّز ألبتة»، يليه فصل «في إقامة البراهين على أنَّه تعالى ليس مختصًا بحيّز وجهة، بمعنى: أنَّه يصح أن يشار إليه بالحس بأنَّه هنا أو هناك».

وعقدة البحث في هذين الفصلين هي أنَّه لو وصِف الله – تبارك وتعالى – بالتحيّز أو بما يستلزم التحيّز من الأوصاف والهيئات = للزم عنه القول بالتجسيم، والكلام في التجسيم وما قاربه في المعنى من حيث الوضع الاستدلالي الكلامي مثل التغيّر والانقسام والتركيب والتبعّض والتجزّؤ ونحو ذلك، كل هذا من الممتنعات وصف الله – تعالى – به أو بما يستلزمه.

وسبب المنع أنَّ هذه المفاهيم وما أشبهها يستدلّ بها المتكلمون في بنية الاستدلال الكلامي على نفس حدوث الحوادث، فنسبة أحدها إلى الله – تعالى – أو وصفه بها أو بصفة تستلزمها = يكون موقِعًا في تناقض بيّن عند المتكلمين، فهم من جهة أثبتوا حدوث العالم بناءً على دليل الجوهر الفرد الشهير ومن ضمن مقدمات هذا الدليل الاستدلال بكون المتحيّز لا يكون إلا جسمًا، والجسم لا يكون إلا حادثًا؛ لأنَّه لا يكون عاريًّا عن الحوادث بحال، وكل ما لازمته الحوادث في كل أطواره فهو حادث.



ومن جهة ثانية راموا إثبات قدم الباري – تعالى –، فلا يمكن بحسب هذه الأوضاع الكلامية نسبة ما هو دليل على حدوث الحوادث – كالتحيّز وما يستلزمه من التجسيم – إلى الله – تعالى – والفرض أنَّه قديم ومخالف للحوادث.

إذن، فالقرينة الكلامية/العقلية المانعة من إجراء النص على ظاهره هي في الحقيقة طائفة المعاني والمفاهيم المناقضة للقول بقدم الباري وموجبة للقول بأنَّه – تعالى – تجري عليه سمات الحدوث أو بعبارة أدق: أدلة الحدوث، فمتى دل النص بظاهره على شيء من ذلك وجب تأويله والقطع بمنع إرادته.

ثم عقد الرازي بعد هذين الفصلين التقريريّين فصلين ردّ فيهما على مخالفيه في هذا الباب؛ أولهما: «في حكاية الشبه العقلية في كونه – تعالى – مختصًّا بالحيّز والجهة»، ثانيهما: «في الرد على الكرامية القائلين بأنَّه – تعالى – جسم بمعنى كونه – تعالى – غنيًّا عن المحل قائمًا بالنفس».

هذا بإيجاز عن جهة التقرير للقرينة الكلامية نظرًا، ثم شرع الرازي بعد ذلك في القسم الثاني من الكتاب الذي هو بعنوان «في تأويل المتشابهات من الأخبار والآيات».

هذا القسم أتى كالتطبيق لما قرره الرازي في القسم الأول من الأصول النظرية الحاكمة لهذا الباب. وهو قسم كاشف لمراد الرازي من القرينة.

وقد راوح الرازي في تناوله الآيات والأخبار في هذا القسم بين ابتداء التأويل من دون ذكر القرينة المانعة – والإحالة في ذلك على ما قرره في القسم الأول من الكتاب – وبين إيراده القرينة أو الإشارة إليها في أثناء كلامه، وهذا الأخير هو الذي يعنينا في هذا السياق.

ففي قوله – تعالى –: {الله الصمد} ردّ على من فسر الصمد بأنَّه الجسم الذي لا جوف له، فقال: «ولأنَّ الصمد بهذا التفسير صفة الأجسام الغليظة وتعالى الله عن ذلك»[٣٢].

وفي اللفظ نفسه قال: «إنَّا إن سلمنا أنَّ الصمد في أصل اللغة: المصمت الذي لا يدخل فيه شيءٌ غيره. إلَّا أنَّا نقول: قد دلَّلنا على أنَّه لا يمكن ثبوت هذا المعنى في حق الله – تعالى –، فوجب حمل هذا اللفظ على مجازه»[٣٣].

---

(٣٢) الرازي، «أساس التقديس»، (ص/ ١٨١).

وفي ذكر اللقاء الوارد في مثل قوله – تعالى -: {الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم}، قال: «واعلم أنَّه لما ثبت بالدليل على أنَّه – تعالى – ليس بجسم وجب حمل هذا اللفظ على أحد وجهين...»(٣٤).

وفي كلامه عن معنى الحجاب الوارد في قوله – تعالى -: {كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون}، قال: «وحقيقة الحجاب بالنسبة إلى الله – تعالى – محال؛ لأنَّه عبارة عن الجسم المتوسط بين جسمين آخرين»(٣٥).

وفي نسبة الإتيان والمجيء إلى الله – تعالى – الوارد في مثل قوله – تعالى -: {هل ينظرون إلَّا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام}، قال: «نبيّن بالدلائل القاهرة أنَّه – سبحانه وتعالى – منزّه عن المجيء والذهاب»(٣٦)، ثم ذكر وجوهًا تدل على امتناع المجيء والذهاب على الله – تعالى -، منها: «ما ثبت في علم الأصول: أنَّ كل ما يصلح عليه المجيء والذهاب؛ فإنَّه لا ينفكّ عن المحدث، وما لا ينفكُّ عن المحدث فهو محدث. فيلزم: أنَّ كل ما يصح عليه المجيء والذهاب وجب أن يكون محدثًا مخلوقًا. فالإله القديم يستحيل أن يكون كذلك»(٣٧). وهذا موضع نموذجي لا يحتاج إلى تعليق.

وفي المعنى نفسه قال: «الفصل الحادي عشر: في الظواهر التي توهم كونه قابلًا للتجزيء والتبعيض»(٣٨)، أي: باعتبارها قرائن صارفة.

هذه بعض الأمثلة التي صرّح الرازي فيها بالمعنى الصارف أو القرينة الصارفة.

ولنا بعد هذا العرض عدة وقفات:

– إنَّ هاهنا سياقًا أعم من الأجدر أن يوضع فيه البحث القرينة الكلامية/العقلية، هو سياق مشتبك بين علم الكلام وبعض فروع علوم اللغة، وبعض أبواب أصول الفقه لا سيما المتعلق منها بدلالات الألفاظ. أول سياق عام في ذلك هو القواعد الكلامية بحسب المذهب الذي ينتمي إليه كل واحد، والثاني: نظرية الوضع كإطار علمي في تفسير الكلام، وما تفرّع منها من

---

(٣٣) السابق، (ص/ ١٨٢).
(٣٤) السابق، (ص/ ١٨٣).
(٣٥) السابق، (ص/ ١٩١).
(٣٦) السابق، (ص/ ١٩٧).
(٣٧) السابق، (ص/ ١٩٨).
(٣٨) السابق، (ص/ ٢١١).

كلام في دلالات الألفاظ ومراتبها كالظاهر والمؤوّل ونحو ذلك، ثم ما يعقب الوضع من الكلام على الحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه أو ما اشتمل على مراده(٣٩).

– القرائن الكلامية عند التأمل هي قرائن أجنبية على النصوص، فلا تنتمي بعامتها إلى جنس الدليل السمعي/النص، بل هي تنتمي إلى جنس آخر وهو النظر الكلامي المحض، وهذا الملحظ من أقوى ما يمكن توجيهه من نقد لهذا الجنس من القرائن؛ إذ إنَّه يستلزم البحث عن مصادره العقلية الأولى وإثبات موافقتها للسمع في مجمله، ويجب حينئذٍ على المناظر عليها أن يمنع نسبتها إلى مكامن النقد في علم الكلام، لا سيما أنَّ هذه القرائن تستبطن لونًا من النظر غريبًا جدًّا على جنس النظر العربي السليقي القديم.

– ومما له تعلق مهم بقضية القرائن هو أنَّ القرينة الكلامية الصارفة، هي محكّ الاختبار لشرعية نسبة التأويل الكلامي إلى السلف جملة أو آحادًا؛ فإنَّ كثيرًا ما ينصبّ الخلاف بين المتنازعين في التأويل في زعم المجيزين بأنَّ التأويل وقع من السلف ويستدلون على ذلك ببعض الآثار التي فيها مطلق صرف اللفظ عن ظاهره، أما المانعون من التأويل فبزعم الضد من ذلك وأنَّه لم يقع من ذلك شيء ولو وقع فهو محمول على ما تحتمله اللغة في أصل استعمال أهلها لها، ويظل الخلاف دائرًا بعيدًا عن محل النزاع الأصلي.

كل ذلك مع ملاحظة مباينة نظر السلف الأول للنظر الكلامي المتأخر في أصل القضايا المبنية عليها هذا الباب برمته، كأصل مسلك تفسير الكلام والنصوص وطرائق العرب في وضع الألفاظ بإزاء المعاني، وأصل التأويل بالإطلاق الاصطلاحي، والكلام على الوضع والظاهر والمؤوّل وغير ذلك. وهذا أمر ينبغي أن تُفرد له بحوث برأسها.

لكن السؤال: على فرض التسليم بوقوع هذا اللون من التصرف في الكلام المسمّى عند المتأخرين تأويلًا = من السلف الأول، فبأي القرائن صرفوا النصوص عن ظواهرها إلى معانٍ أخرى مؤوّلة؟ إنَّ أحدًا لا يستطيع أن يزعم أنَّ السلف صرفوا النصوص عن ظواهرها بناءً على القرينة الكلامية؛ فإنَّ تصرّفهم فيها تصرفٌ عربيّ سليقيّ يعتمد على نهج العربي في فهم النصوص ولمّ أطرافها وفقه سياقها على ما سبق بعضٌ منه من كلام الإمام الشافعي. أما القرينة الكلامية وإقامتها مانعًا لإجراء الكلام على ظاهره فهذا ما لم يعرفه السلف ولم يظهر في أي تصرّف من التصرّفات الثابتة عنهم حتى فيما زعمه الرازي تأويلًا.

– أنَّ الكلام في القرينة وما يستتبعه من مبحث التأويل وما تعلّق به من قضايا يعكس نمطًا تجريديًّا جدًّا في التعامل مع النصوص، فهذا النمط – فيما يظهر بادي الرأي – يتعامل مع الكلام بما يشبه المعادلات الرياضية التجريدية، فيضع اللغة على ما يشبه قضبان القطار ويسيّرها عليه رغمًا عنها، فاللفظ له وضع ودلالة لازمان له متى ما وضِع في سياق دل عليهما بغير نظر إلى سياق أو عادة المتكلم أو إدراك المخاطَب، هذه الدلالة لازمة له ولا تتحوّل إلا بدليل خاصٍّ بها قد ينتمي إلى جنس آخر غير جنس

---

(٣٩) القرافي، «**شرح تنقيح الفصول**»، (ص/ ٢٤).



الكلام، كما هو الشأن في القرينة العقلية. فليس الشأن في الخطاب العربي شأن من يقيم فهمه على استقراء طرائق العرب في نفسها واستخلاص دلالات الكلام ومجاري البيان من نفس كلامهم، بل الكلام أصبح – في هذا الجزء من النصوص الشرعية – محكومًا بأطر أجنبية عنه.

وأمثلة ذلك من نفس كلام الرازي في كتاب «أساس التقديس» هو المقدمة التي صدّر بها القسم الثاني من كتابه التي أتت بعنوان «في بيان أنَّ جميع فرق الإسلام مقرّون بأنَّه لا بدَّ من التأويل في بعض ظواهر القرآن والأخبار».

فقد عدّد الرازي وجوهًا للاستدلال على هذه المقدمة قال في أولها وهو أدلّها على المطلوب: «إنَّه ورد في القرآن ذكر الوجه، وذكر العين، وذكر الجنب الواحد، وذكر الأيدي، وذكر الساق الواحدة. فلو أخذنا بالظاهر يلزمنا إثبات شخص له وجه واحد، وعلى ذلك الوجه أعين كثيرة. وله جنب واحد، وعليه أيدٍ كثيرة، وله ساق واحدة. ولا ترى في الدنيا شخصًا أقبح صورةً من هذه الصورة المتخيّلة، ولا أعتقد أنَّ عاقلًا يرضى بأن يصف ربه بهذه الصفة»[٤٠].

ومن ذلك ما قاله الرازي في الوجه الأول من ذكر الأخبار التي اتفقت الفرق على تأويلها: «قوله – صلى الله عليه وسلم – حكايةً عن الله – سبحانه وتعالى –: «مرضتُ فلم تعُدني، استطعمتُك فما أطعمتَني، استسقيتك فما سقيتني»، ولا يشكّ عاقلٌ أنَّ المراد منه التمثيل فقط»[٤١].

– الأمر الأخير فيما يتعلق ببحث القرينة الكلامية هو أنَّه على عظيم موقعها من الاستدلال الكلامي؛ إلَّا أنَّها قرينة سلبية، فهي مانعة/صارفة وليست هادية لمراد المتكلم بحسب تعبير الشريف الجرجاني، وكأنَّ المتكلمين كانوا شديدي الفزع إليها حماية لجناب النصوص أن تدلّ على ما اعتقدوه موقعًا في التشبيه والتمثيل ونسبة سمات الحدوث ودلائلها للباري – تبارك وتعالى –. وهو مقصد لا شكّ حسن؛ إلَّا أنَّ ذلك غير كافٍ في باب البحث عن نظرية كاملة لتفسير الكلام العربي معتمدة على استقراء طرائق العرب في بيانهم ومراعاة مقاصدهم فيه.

ووراء هذا البحث كلامٌ متصل بكثير من مسائله ونهج الرازي فيها في هذا الكتاب، أهمها مسلكه في الحمل وعلاقته بقصدية المتكلم، وهو أمر جدير ببحث مستقل.

---

(٤٠) الرازي، «**أساس التقديس**»، (ص/ ١٥٥).

(٤١) السابق، (ص/ ١٥٧).